

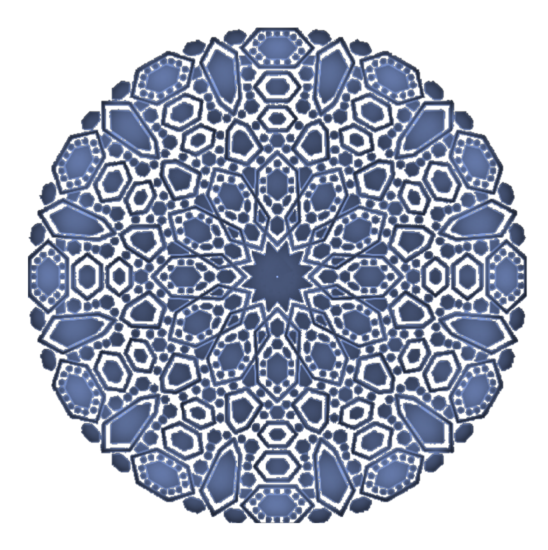





# بأي معنى ولأي غرض ندرس تاريخ الفلسفة الإسلامية؟

## تاريخ تقليد مهمل

هانس ديبر
ترجمة وتقديم فؤاد بن أحمد



6 يونيو 2022
https://philosmus.org/archives/3375
الفلسفة و العلوم في السياقات الإسلامية
ISSN: 2737-842X

# بأي معنى ولأي غرض ندرس تاريخ الفلسفة الإسلامية؟

## تاريخ تقليد مهمل*

**هانس ديبر**

**ترجمة وتقديم فؤاد بن أحمد**

### تقديم الترجمة

هانز دايبر مستشرق ألماني من مواليد عام 1942، حصل على الدكتوراه عام 1968، واشتغل أستاذًا للغة العربية والإسلام في الجامعة الحرة بأمستردام من عام 1977 إلى عام 1995، قبل أن ينتقل إلى يوهان فولفگانگ گوته-جامعة فرانكفورت آم، حيث درس اللغات الشرقية من عام 1995 حتى تقاعده عام 2010.

نشر أعمالا كثيرة بالإنجليزية والألمانية والعربية، من منشوراته **أيتيوس أرابوس**، شتاينر، 1980، **والفكر الإسلامي في حوار الثقافات، مسح تاريخي وببليوگرافي**، بريل: ليدن، 2012، ويرأس سلسة **الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والعلم: نصوص ودراسات** التي تصدرها دار النشر بريل بليدن، وقد صدر ضمن السلسلة إلى الآن حوالي 120 عملا، ويظل عمله **ببليوگرافيا الفلسفة الإسلامية** (3 مجلدات، بريل: ليدن 1999، 2007) أحد أهم أعماله، والمقالة التي نترجمها هنا قد وضعها مقدمة للجزء الأول (xxxiii-xi) الذي نشر عام 1999؛ وقد نشرت المقالة بالعنوان الإنجليزي الآتي:

"What is the Meaning of and to What End Do We Study the History of Islamic Philosophy? The History of a Neglected Discipline"

لا تحتاج هذه المقالة إلى تقديم، لأنها هي نفسها تقديم للسياقات النظرية التي نشأ فيها تقليد البحث في الفلسفة في سياقات المسلمين، وللأغراض التي من أجلها اشتغل الدارسون الأوروبيون وبعض المسلمين والعرب، على إثرهم، بهذا التقليد، وللمقاربات التي حصل تبنيها من قبل هؤلاء الدارسين، ولحدود ونواقص بعضها، وبعبارة أخرى، إن المقالة عبارة عن تاريخ للتقليد العلمي المسمى فلسفة إسلامية ولتطوره في أوروبا ولبعض أصدائه في العالم العربي الإسلامي، وقد قمنا بترجمتها حتى يتعرف المهتمون بهذا المجال إلى الرهانات والأغراض التي تحكمت في الاهتمام بهذا التقليد الحديث نشأةً، والذي موضوعه ومادته في طور البناء.

ومن الطبيعي أن يكون البحث في الفلسفة في سياقات المسلمين قد تطور كثيرا، بعد عام 1999 تاريخ نشر المقالة؛ الأمر الذي يستدعي تحيينها وتوسيعها، وهو ما نعمل فيه في مواضع أخرى، غير أن روح المقالة ما تزال تحتفظ بكل طراوتها وقوتها.

وفي الأخير أود أن أشكر كلّا من الدكتورة رينيه حتر، مديرة المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمان، والباحث هشام بوهدي من جامعة مرمرة بإستانبول، والدكتور إبراهيم بوحولين من جامعة محمد الأول بوجدة، مراجعاتهم وملاحظاتهم السديدة والمفيدة؛ أما الأخطاء فهي من مسؤليتي.

**نص الترجمة**

ألقى الشاعر والفيلسوف الألماني فريدريش شيلر، يوم 26 مارس 1789، محاضرةً افتتاحية للاحتفال بتعيينه أستاذا بشعبة التاريخ في جامعة يينا، وهو منصب فخري. كانت المحاضرة بعنوان: "ما معنى أن ندرس التاريخ العالمي ولأي غاية ندرسه؟"[1] وقد تبين أن المحاضرة كانت مرافعةً شغوفة ومحترمة للغاية من أجل البحث عن المعرفة من قبل "عقل فلسفي" يبحث عن معنى التاريخ، ولا يكتفي بالفُتات. وعلى الوجه المقابل من العملة، يظل "الشاغل الوحيد للباحث الخُبزي هو أن يفي، من خلال اجتهاده، بالشروط التي بموجبها يكون مؤهلاً لمنصبه."[2]

وبحكم تأثره بالفلسفة المعاصرة له، وبكانط على وجه الخصوص، كان فريدريش شيلر يشير إلى القيمة الإبستمولوجية العالمية للدراسة التاريخية. وهنا، نجد سبباً وجيهاً لتوجيه اهتمامنا الخاص صوب

*ظهر هذا النص بشكل مختلف قليلاً في: *IASH.P* 7, no 5 (Jerusalem 1998), 177–199. ويحتوي الملحق البيبليوگرافي في هذه النسخة (ص. 193–199) على منشورات عن الفلسفة الإسلامية، مرتبة كرونولوجيا، ظهرت منذ القرن السابع عشر وما بعده.

[1] Printed in: *Schillers Werke*. Nationalausgabe vol. 17 (Historische Schriften), part I. Ed. Karl-Heinz Hahn. Weimar 1970, pp. 359–376.

[2] *Schillers Werke* vol. 17, p. 360.

تاريخ الفلسفة الإسلامية،[1] مُتبعين في ذلك خطى فيلهلم ديلثي[2] الذي تحدث عن *Erfahrungsphilosophie*، أي "الفلسفة التجريبية،" لينظر في دورها في التطور التاريخي العالمي للفكر الفلسفي.

---

[1] نستعمل مصطلح "الفلسفة الإسلامية"، وهو اصطلاح حصل تبنيه بشكل عام من قبل مؤرخي الفلسفة المحدثين، وهو يحل محل مصطلح "الفلسفة العربية" الذي كان يستخدمه غالبًا الدارسون الغربيون. انظر: M. Vollmer, art. Philosophie, arabische, in: *HWP* III, 1989, col. 882-886; Gerhard Endress, Die arabisch-islamische Philosophie. Ein Forschungsbericht, in: *ZCAIW* 5, 1989 (pp. 1–47), p. 1f. وانظر المراجع المقدمة في Emilio Panella, Esiste una "filosofia araba"? - In: *MDom* 6, 1975, pp. 380–397.

علاوة على ذلك، راجع مناقشة مصطلح "الفلسفة اليهودية" في: C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge (usw.) 1985, pp. Iff. and in H. Simon/M. Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Munchen 1984, pp. 9ff; Bruno Chiesa, Simon's Geschichte der judischen Philosophie, in *JQR* 78, 1987, pp. 120–121.

من الواضح أن مصطلحي الفلسفة "اليهودية" و "الإسلامية" يتطلبان تفسيرًا مختلفًا كل على حده، ولا يشكلان وحدة. انظر: Parviz Morewedge, Contemporary Scholarship on Near Eastern Philosophy, in: *Philosophical Forum* 2/1, Boston 1970, pp. 122–140. وقد استنتج موروبدج بشكل سليم: "فلسفة الشرق الأدنى هي أكثر بكثير من تفكير الثيولوجيا الإسلامية والفلسفة اليونانية الكلاسيكية" (ص. 37 وما بعدها). وعلاوة على ذلك، إن الفلسفة الإسلامية ليست تقتصر على العصور الكلاسيكية حتى ابن رشد (ص. 130).

[2] Cf. Dilthey (1833-1911), *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, ed. by Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M. 1949, p. 12 and on Dilthey s. Esther Seidel, *Jüdische Phisosophie In nichtjüdischer und Jüdischer Philosophiegeschichtsschreibung*, Frankfurt/M., Bern, New York 1984 (= *EHS*, RXX, vol. 116), p. 55.

وتحتوي الصفحات 131–134 من عمل ديلثي على فصل قصير عن "العلوم العقلية العربية، التي تأسست على الإغريق، وخاصة على الأرسطية،" انظر أيضا للمؤلف نفسه:

Einleitung in die Geisteswissenschaften I, Leipzig u. Berlin 1883 (= id., Gesammelte Schriflen I, 1914²/1923), pp. 293f.

ويبدو أن الفكر الفلسفي الإسلامي هو في المقام الأول استمرار للفكر اليوناني (أما "التقدم المستقل" فيوجد فقط في الكيمياء والرياضيات: ص. 294 وما بعدها). انظر أيضًا:

Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philsophie mit besonderer Beriicksichtigung der Religionen* II/2, 2. Hälfte (*Philosophie des Mittelalters*), Leipzig 1915, pp. 392–423 ; p. 402: "Eklektische Mischphilosophie"; "Aristotelismus"; "in vielfacher Durchtrankung mit neuplatonischen Elementen"; moreover, e.g. Karl Vorlander *Geschichte der Philosophie*, s. the 7th edition published in 1927 in Leipzig (1. edition 1903), pp. 264–269; Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie* (15. ed. Stuttgart 1968), pp. 145–147 and Hans Joachim Storïg, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (Stuttgart 1950, متبوعا بطبعا عدة), S. 205f. (المتأثر بفون أستر وإردمان).

من المهم التفكير في السبب الذي من أجله حظيت الفلسفة الإسلامية في الماضي بمثل هذا الاهتمام، وفي الدافع الذي يمكن أن يقف اليوم وراء دراسة الفلسفة الإسلامية في إطار دراسة الإسلام.

أولاً، سيكون من المفيد متابعة السؤال عن السبب الذي دفع المسلمين وعلماء الإسلام، ابتداءً من القرن التاسع للميلاد فصاعدًا، إلى تطوير مثل هذا الاهتمام الشديد بالفلسفة اليونانية، على الرغم مما لقيته من معارضة متواصلة من قبل أهل السنة؛[1] ولماذا سعت "مدرسة المعتزلة" في مطلع القرن التاسع للميلاد، حتى قبل ظهور كبار الفلاسفة مثل الكندي (حوالي 185-252هـ/801-866م)، والفارابي (ت. 339هـ/950م)، وابن سينا (370-428هـ/980-1037م)، والغزالي (450-505هـ/1058-1111م) وابن رشد (520-595هـ/1126-1198م)، سعت نحو تفسير عقلاني للعقيدة الإسلامية اتخذ صورة مذهب مبتكر في الصفات الإلهية، وكوزمولوجيا طبيعية-علمية في إطار التصور العقائدي القرآني للخلق؛ ولماذا طلبوا، في سعيهم، معرفة الفلسفة والمنطق الإغريقيين، على غرار ثيولوجيا الآباء الكنيسيين؟

يبدو أن الميتافيزيقا اليونانية والمنطق والفلسفة الطبيعية قد قدمت للعقيدة الإسلامية سندًا عقلانيًا ووفرت لها الحماية ضد القوى الجديدة الناشئة ضمن التيارات غير الإسلامية، وخاصة المسيحية واليهودية والزرادشتية والمانوية. لذلك ليس من قبيل المصادفة نشوء وعي، في بداية القرن العاشر للميلاد، بكونية الحكمة الفلسفية ومصدرها النبوي المُلهم في الأوساط الإسماعيلية، حيث كان الوحي الإسلامي يُعتبر أسمى من أشكال الوحي الأخرى لأنه، كما قيل، يقدم الحقيقة الإلهية خالصة غير مغشوشة.[2]

---

[1] Cf. Ignaz Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften, in: id., *Gesammelte Schriften*, ed. by Joseph Desomogyi V, Hildesheim 1970, pp. 357–400 (الترجمة الإنجليزية ضمن: id., *Studies on Islam,* ed. M.L. Swartz Oxford 1981).

يبدو لي أن هناك مبالغة وتضليلا جزئيًا في وجهة نظر فرانسيس إدوارد پيترز: F. E. Peters, *Hellenism in Islam* (in: *Paths from Ancient Greece*, ed. C.G. Thomas, Leiden (etc.) 1988, S. 77–91), p. 90. حيث يقول: "... ولكن الفلاسفة، ورثةَ أفلاطون وأرسطو من المسلمين، كانوا يمثلون فرقة صغيرة ومعزولة في مجتمعهم، تعلموا ذاتيًا أو تلقوا تكوينا خاصًا—لم تجد "العلوم الأجنبية" "مكانًا في أي منهج من المناهج الإسلامية—التي لم تؤسس أية مدارس ولم تخرّج أي تلاميذ؛ إذ تعرضت للمضايقة والاستنكار من قبل معاصريها، ودرست بشكل عام دون أن تخلف أي بصمة مميزة في الجسم الهائل للتراث العربي."

[2] Cf. Daiber, Abū Hātim ar-Rāzī (10th century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions, in: *Dialogue and Syncretism.* An Interdisciplinary Approach. Ed. by Jerald Gort (u.a.), Grand Rapids-Amsterdam 1989, pp. 87–104; id., Die Autonomie. der Philosophie im Islam, in: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophie*. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy

اعتبر الفكر الفلسفي الناشئ في الإسلام نفسه شبيهًا بأفكار المفكرين الأوائل، التي وجد فيها العلماء أنظارًا ودعمًا مطلوبا لمساعدتهم في تصور وبناء مفهومهم الخاص للعالم. وقد اعتمدوا على مجموعة واسعة من المذاهب الفلسفية القديمة، على الرغم من انتقادهم لها باستمرار، جنبًا إلى جنب مع ترجمات للفلاسفة القدامى ودراسات عن ملل ونحل الفلاسفة الأوائل.[1]

ولأسباب مماثلة، بدأ المترجمون من العربية إلى اللاتينية في العصور الوسطى، بما في ذلك "مدرسة طليطلة،" ابتداءً من نهاية القرن الثاني عشر للميلاد فصاعدًا، في تيسير عملية الوصول إلى كتابات أرسطو وشراحه الإسلاميين، أعني الفارابي، والأهم من هذا، ابن سينا وابن رشد.[2] وكان المنطق والأنطولوجيا والابستمولوجيا [نظرية المعرفة] والفلسفة الطبيعية في مقدمة ما يُترجم، وقد خلفت هذه، بتأثير من أرسطو ومفسريه العرب الأفلاطونيين المحدثين، بصمة جديدة ومميزة على التصور المسيحي للعالم في العصور الوسطى.[3]

حصل تبني مذهب ابن سينا عن وحدة العقل الفعال، **واهب الصور** *dator formarum*، جنبًا إلى جنب مع مذهب ابن رشد في خلود العقل الفعال والمنفعل وعقيدة الحقيقة المزدوجة، اللاهوتية والفلسفية، التي استنبطت من فلسفة ابن رشد.[4] والظاهر أن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا مجرد مدرّسين للفلسفة في العصور الوسطى، وإنما كانوا أيضًا ناقلين للفلسفة اليونانية،[5] أي ناقلين لما وصفه فرناند ڤان ستينبيرگن (انظر هـ. 9) بأنه أرسطية "مارقة" أو "متطرفة".

(S.LE.P.M.), Helsinki 24–29 August 1987. I. ed. M. Asztalos, J.E. Murdoch, L Niniluoto (=Acta Philosophica Fennica 48), pp. 228–249, esp. p. 235f.

[1] Cf. Daiber, Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit. - In: *ANRW* II 36, 7 (Berlin, New York 1994), pp. 4974––4992.

[2] Cf. Daiber, Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung fur die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung. In: *Rencontres de cultures dans la philosophie médievale*. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV" siècle. Louvain-La-Neuve, Cassino 1990, pp. 203–250.

[3] Cf Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West. the Origins of Latin Aristotelianism.* Transl. by Leonard Johnston, Louvain 1955; id., Die Philosophie im 13. *Jahrhundert*, Munich 1977; Jean Jolivet, The Arabic Heritage, in: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Ed. by Peter Dronke. Cambridge 1988 (S. 113–150), pp. 117ff.

[4] Cf. van Steenberghen, *Philosophie* (as preceding n.) pp. 343ff.

[5] كان لمؤرخي الفلسفة آراء مختلفة، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر انظر: M. Le Chanoine Forget, Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs des philosophes grecs, ont-ils contribué au progrès de la

كما كان الشأن في سابق المناسبات في الإسلام، أُعملت الفلسفة بشكل متزايد في اللاهوت ورُبطت الميتافيزيقا بالفلسفة الطبيعية لإنشاء تصور لاهوتي للعالم،[1] مدعوم بالنظرية الأرسطية-العربية للعلوم،[2] المستوحاة من الإسكندرانيين.[3] وفي الوقت نفسه، بدأ العداء تجاه الفلسفة يكتسب قوته. وقد بلغ ذروته في إدانة الأرسطية غير التقليدية في 10 ديسمبر 1270، وبشكل حاسم، في 7 مارس 1277.[4] غير أن هذه الإدانة، لم يكن لها أن تمنع علماء العصور الوسطى من الانجذاب إلى أفكار وتعبيرات الترجمات العربية-اللاتينية ودمجها بشكل انتقائي في مذاهبهم اللاهوتية والفلسفية.[5] وكانت النتيجةُ تقارب التطورات التي خضعت في ما بعد لبعض التأثيرات؛ وظهرت حركات أطلق عليها الدارسون، منذ ذلكم الحين، اسم "الرَّسطنة" [نسبة إلى أرسطو]، و"الأغسطينية السينوية" أو "الرشدية اللاتينية".[6]

سمح تطور الفكر المرتبط بها، مثل نظرية الإشراق الأوغسطينية، بدمج أفكار وتعبيرات ابن سينا في تفكير القرون الوسطى. وأصبحت الأرسطية العربية وشراحها العرب جذّابين. غير أن هذا لا يعني أن الدّارس من القرون الوسطى كان يجب أن يكون، دائمًا، مصنَّفًا على أنه "سينوي" أو "رشدي،" كما كان الشأن غالبًا في دراسة السكولائية في العصور الوسطى منذ نشر إرنست رينان عمله الكلاسيكي، **ابن رشد والرشدية**، عام 1853.[7] وعلاوة على ذلك، لم يخجل الفلاسفة السكولائيون من انتقاد المصادر

philosophie scolastique? In: *Compte rendu du troisième congres scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894*. 1. section, Bruxelles 1895, pp. 233–268.

[1] Cf van Steenberghen, *Philosophie* (as n. 9) pp. 490ff.

[2] Cf. Daiber, Qosta Ibn Luqā (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften. In: *ZGAIW* 6, 1990 (1991), pp. 94–129.

[3] هنا كان عمل *De divisione philosophiae* (المكتوب بعد 1140) لـDominicus Gundissalinus ذا تأثير كبير. انظر نشرة وتحليل لودفيغ بوّر: Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, Munster 1903 (= *BGPhMA* IV/2-3).

[4] Cf. van Steenberghen, *Philosophie* (as n. 9) pp. 442ff.; L. Bianchi: *Il Vescovo e i Filosofi· La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo 1990. = Quodlibet. 6.

[5] Cf. the informative survey by Jolivet (as n. 9).

[6] Cf van Steenberghen, *Philosophie* (as n. 9) pp. 24ff.

[7] 3., revised edition Paris 1867. = *Oeuvres completes* III ed. Henriette Psichari, Paris 1949, pp. 9–365; 1153–1238 (index); a reprint of the 3rd edition appeared in 1985 in Frankfurt (ed. by Fuat Sezgin. = *Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Reihe B: Nachdrucke, Abt. Philosophie, Bd. I). On translations in other languages and on reviews s. Ph.W. Rosemann in: *BPhM* 30, 1988, pp. 204f.

التي كانوا يستلهمونها؛ ويتجلى مثل هذا النقد في الجهود الفلسفية لعصر النهضة[1] في القرن الخامس عشر، عندما انتشرت الفلسفة الإسلامية مع نشر الترجمات اللاتينية في البندقية لأعمال ابن سينا وابن رشد والغزالي والفارابي.[2] ولم يكن مجرد الاهتمام بأرسطو هو ما لفت الانتباه، هنا، إلى الفلاسفة الإسلاميين وأفكارهم عن أرسطو.

بدأت هذه القوة المحفزة على الترجمات تتضاءل بعد أن جلب العلماء البيزنطيون—الذين فروا من الأتراك— المخطوطات اليونانية إلى الغرب، مما جعل دراسة الكتابات القديمة من أصول يونانية أمرا ممكنا، بدلاً من الترجمات العربية-اللاتينية. وتَعالت صيحات الإنسيين **بالعودة إلى الأصول**، *ad fontes*، معززة العداء المتزايد تجاه النظار المسلمين الذين ألهمتهم العصور القديمة، وتجاه الذين درَسوهم، أي المستعربون.[3]

وعلى المنوال نفسه، فإن العبارة الإنسية، **العودة إلى الأصول** *ad fontes*، التي شجعت على اللجوء إلى المصادر، ألهمت أيضًا المستعربين، منذ النصف الأخير من القرن السادس عشر فصاعدًا، إلى زيادة نشاطهم الفيلولوجي،[4] محاولةً منهم استقاء صورة للثقافة الإسلامية مباشرةً من المصادر العربية.[5] وقد قام عالم اللاهوت السويسري المُصلح يوهان هاينريش هوتينگر (1620-1667م) بتضمين فصل عن "فائدة اللغة العربية في اللاهوت والطب والشريعة والفلسفة والفيلولوجيا" عمله-*Analecta historyico-theologica*، الذي نُشر في زيوريخ عام 1652.[6] ومع ذلك، فالحق أنه قد اضطر إلى الاعتماد على التفاصيل الواردة في البيوبيبليوگرافيا العربية، وخاصة على **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** لابن أبي

---

[1] Cf. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Ed. Charles B. Schmitt (a.o.), Cambridge 1988, index s.n. Averroism, Avicennian tradition.

[2] Cf. Daiber, Lateinische Ubersetzungen (as n. 8).

[3] Cf. Felix Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam.* Darmstadt 1980 (= *EdF* 136), pp. 18ff.

[4] Cf. Klein-Franke (as prec. n.) pp. 48ff.

[5] عن تفاصيل ما يأتي، انظر:

Daiber, The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th century: the Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe, in: *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*. Ed. by Ch.E. Butterworth and B.A. Kessel. Leiden, New York, Köln 1994 (= *STGMA* XXXIX), pp. 65–82.

[6] Pp. 233–316.

أصيبعة (ت. 668هـ/1270م)، **وكتاب الفهرست** لابن النديم (ت. 995/385 أو بعد ذلك)، **وفي بعض مشاهير العرب** من 1527م *De viris quibusdam illustribus apud Arabes* لليون الأفريقي.

كان أول من أحرز تقدما آخر هو المستعرب الإنجليزي إدوارد پوكوك (1604-1691)، حيث جمع المخطوطات العربية في المشرق، وفي عام 1663 نشر في أكسفورد مصدرًا تاريخيًا إسلاميًا هامًا، هو **مختصر الدول** لأبي الفرج بن العبري Barhebraeus مصحوبا بالترجمة اللاتينية؛ وكان پوكوك قد سبق له أن نشر فصلًا واحدًا من هذا العمل مع تعليق مفصل عام 1650 تحت عنوان **عينة من تاريخ العرب** *Specimen historiae Arabum*. جمع پوكوك، في هذا العمل، قدرا غزيرا من المعلومات حول تاريخ الفلسفة الإسلامية، اعتمادًا على المخطوطات العربية الأخرى. ومن المسلم به أن پوكوك لم يكن بعدُ في وضع يمكنه من التدقيق في المواد بشكل نقدي؛ وبالتالي، فإن التفاصيل الجزئية بحاجة إلى بعض المراجعة. ومع ذلك، فإن الكتاب يمثل أول مجموعة من المواد التاريخية عن الفلسفة الإسلامية، وقد خدم المؤرخين كمصدر للبحث في الفلسفة الإسلامية حتى القرن التاسع عشر.[1] وفي عام 1671، نشر پوكوك، أيضًا، بالاشتراك مع ابنه [وسميِّه] الرواية الفلسفية **حي بن يقظان** لابن طفيل في نصها العربي مصحوبة بترجمة لاتينية. وقد تُرجم هذا العمل في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى الإنجليزية والهولندية والألمانية.

ومع ذلك، ظلت نشرة پوكوك النص الفلسفي الوحيد المعروف في أوروبا في أصله حتى القرن التاسع عشر.[2] ولم تصبح الدراسة الممنهجة للفلسفة الإسلامية في نصوصها الأصلية ممارسةً شائعة على الفور. لذلك، فقد تم استنساخ إسهام پوكوك في تاريخ الفلسفة الإسلامية، كما ذكرنا سابقًا، حتى القرن التاسع عشر، ودون إضافة أي مادة جديدة. وتجدر الإشارة في هذه المرحلة إلى الأعمال التالية:

جورج هورن: Georg Horn, *Historiae philosophiae libri VII quibus de origine,* successione, sectis et vita philosophorum (Leiden 1655);[3]

[1] See below nn. 27ff. and n. 42.
[2] Cf. Daiber, Reception (as n. 23) ch. III.
[3] Pp. 283–294 (with some additional informations, partly on Jewish philosophy).

هنريش بالطازار سيلمان، Henr. Balthas. Seelmann, *Historia rationalis philosophiae apud Turcas* (Halae 1691);[1]

يوهان جوتفريد لاكيماخر Johann Gottfried Lakemacher, *Dissertatio inauguralis historico-litteraria de Jatis studiorum apud Arabes* (Helmstadii 1719);

جيوڤني كاپاسو: G.P. Capasso, *Historiae philosophiae synopsis sive de origine et progressu philosophiae* (Neapoli 1728);[2]

أندري فروانسوا بورو-ديلاند، Andre-François Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie* (London 1737; Amsterdam 1756);[3]

كريستوفورس تشارلز فابريسيوس Christophorus Carolus Fabricius, *Specimen academicum de studio philosophiae graecae inter Arabes* (Altorfii 1745)[4] وقبل كل شيء:

يوهان جاكوب براكر Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae* (5 Volumes, Lipsiae 1742-1744)[5]

---

[1] في الواقع يعتمد وصفه للفلسفة عند العرب بشكل أساسي على پوكوك وترجمته النقدية لأبي الفرج بن العبري Barhebraeus، وإلى ذلك، يستعمل مؤلف Hottinger (انظر أعلاه رقم 24). — وقد أخرج إرنست فون ويندهيم نشرة جديدة: Christ. Ernst von Windheim (ed.), *Fragmenta historiae philosophicae, sive commentarii philosophorum vitas et dogmata illustrantes*. Erlangen 1753.

[2] Pp. 291–294: Philosophie Arabes: Avicenna, Averrhoes; reliqui Arabes. عن كاپاسو Capasso انظر الهامش الموالي

[3] Cf. Gregorio Piaia, Diderot e la trasfigurazione ideologica e letteraria della filosofia araba, in: Studi Eurasiatiri in onore di idaria Grignasrhi. A cura di G. Bellingeri e G. Vercellin. Venezia 1988 (= Eurasiatica 5), S. 87–101.

عن المقارنة بين بورو-ديلاند Boureau-Deslandes وكاپاسو Capasso (تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخا لتقدم التفكير البشري) مع مؤرخ الفلسفة المذكور أدناه (رقم 32)، براكر (تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل البشري، تاريخ الحقيقة)، انظر: والتر إي إيرهاردت Walter E. Ehrhardt, *Philosophiegeschichte und Geschichte des Skeptizismus*, Bern and München 1967, p. 43; Lucien Braun, *Histoire de I'histoire de la philosophie*, Paris 1973, pp. 144ff.; 166ff. (= ترجمة ألمانية مختصرة قليلاً لفر. ويمر Fr. Wimmer بعنوان: Geschichte der Philosophiegeschichte, Darmstadt 1990, pp. 155ff.)

[4] Newly printed in Ch.E. von Windheim (Hrsg.), Fragmenta (as n. 28).

[5] عن براكر، مؤسس الهيستوغرافيا العلمية للفلسفة، انظر: s. Braun (as n. 30) pp. 119ff. (German transl. pp. 131fT:); Seidel (as n. 4) pp. 27ff.; Ehrhardt (as n. 30) p. 43; J. Ree in: Ree, M. Ayers, A. Westoby, *Philosophy and its Past*, Sussex 1978, pp. 3ff.; J. Ree, The End of Metaphysics: Philosophy's Supreme Fiction? In: *Philosophy. its History and Historiography*. Ed. by AJ. Holland. Dordrecht/Boston/ Lancaster/Tokyo 1985 (= *Royal Institute of Philosophy Conferences*. Vol. 1983) (pp. 3 26), pp. 12f. والهامش الآتي.

تتراوح النتائج التي توصل إليها هؤلاء المؤرخون حول الفلسفة الإسلامية بين الرفض والإعجاب. وتكاد تكون التأويلات المختلفة لمقاصد التأريخ الفلسفي مفيدة بكل تأكيد في اختلاف الآراء هذا.[1] ويرى براكر أن بعض الفلاسفة الإسلاميين ربما كانوا فلاسفة إلهيين جيدين ومن أتباع أرسطو: **إن بعض العرب قد تفلسفوا، بمهارة كافية، حول الأشياء من طبيعة مفارقة، وتبنوا، في بعض الأحيان، فكر أرسطو بحماسة أبوية كبيرة؛**

*Arabes quosdam satis subtiliter fuisse de rebus naturam transcendentibus philosophatos, et interdum mentem Aristotelis satis filiciter Juisse assecutos;*

**لكن هذا ليس سبباً كافياً، بأي حال من الأحوال، لتبجيل الفلسفة الإسلامية.**[2]

*Verum ne sic quidem causam videmus, philosophiam Saracenicam magnifice depraedicandi.*

ظل موقف براكر السلبي، بالأساس، مؤثرا لبعض الوقت بعد ذلك.[3] وقد انتُقد من قبل الشارح الكانطي، ديتريش تيدمان، في عمله المتألف من ستة مجلدات:[4] *Geist der spekulativen Philosophie*. في المجلد الرابع (1795) الذي يتناول العرب قبل عصر ريمون لول Raymundus Lullus، يناقض تيدمان نبذ براكر للفلسفة الإسلامية، حيث يقول إنها، هي أيضا، تستحق "تنويه الأجيال اللاحقة لما قامت به من تصحيح وتوسع في مجالات العقل" - *Dank der Nachkommen -für Berichtigungen und Erweiterungen im Gebiete der Vernuft* ويتابع تيدمان: "يوجد الكثير من الوضوح واليقين في اصطلاحات ابن سينا؛ وفي استنتاجاته عمق كبير، وفي أفكاره نظام هائل وترابط صارم. لقد كان مفكراً مستقلا بالمعنى الحقيقي ..."[5]

*In Avicennas Begriffen ist viel Klarheit und Bestimmtheit; in seinen Schlüssen viel Tiefsinn, und in seinen Gedanken ungemeine Ordnung und strenge Verknüpfung. Er war wahrhafter Selbstdenker* .

---

[1] Cf. Harold R. Smart, *Philosophy and its History*, La Salle, Illinois 1962, pp. 3ff. والإحالات المقدمة هنا في الهامش 29.

[2] P. 153. Cf. Klein-Franke (as note 21) pp. 107f

[3] Cf e.g. J. Gurlitt, Abriß der Geschichte der Philosophie, Leipzig 1786, pp. 180-188 and the references given below n. 44.

[4] Marburg 1791-1797. On Tiedemann cf. Braun (as n. 30) pp. I84ff.; Seidel (as n. 4) pp. 37–39.

[5] P. 111. moreover, cf. Klein-Franke (as n. 21) pp. 110-112.

ويحيل تيدمان في عمله على الترجمة اللاتينية لإلهيات ابن سينا، أي **كتاب الشفاء**، الذي نُشر في البندقية عام 1493م؛ ويدعي أنه لم يتمكن من الوصول إلى العمل إلا بمشقة كبيرة. أما المصادر الفلسفية الأساسية الأخرى، فهي الترجمات اللاتينية المنشورة لابن رشد[1] وابن طفيل؛[2] وفي العمل، أيضًا، تفاصيل دوكسوگرافية تستند إلى الترجمة اللاتينية لكتاب **دلالة الحائرين** *More Nevukim* لموسى بن ميمون.[3]

أما في القرن الثامن عشر، فلم يحرز كتاب يوهان گوتليب بال المدرسي عن **تاريخ الفلسفة والأدب النقدي**[4] ولا **تاريخ الفلسفة**[5] لويلهلم گوتليب تينيمان Wilhelm Gottlieb Tennemann أي تقدم حقيقي. إلى جانب تيدمان، أصبح كلا العملين مرجعًا أساسيا لمؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر.[6] وبالتالي، يمكن استنتاج أنه بعد تيدمان لم تكن قد حصلت بعد أي ثورة في دراسة الفلسفة الإسلامية لفائدة النصوص الأصلية وتقويمها.[7]

---

[1] Cf. Daiber, Lateinische Übersetzungen (as n. 8) pp. 236ff.

[2] S. Daiber, Reception (as below n. 23), ch. III.

[3] Printed Basel 1629. - Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956, § 250, p. 432 حيث يذكر اشتينشنيدر الترجمة اللاتينية المنشورة عام 1520 من أوغ. جستينيان. غير أنه غير واضح ما إن كانت هذه الترجمة هي نفسها الترجمة التي كانت متوفرة في القرن الثالث عشر. (cf Daiber, Lateinische Übersetzungen [as n. 8] p. 234, n. 161).

[4] 8 vols., Göttingen 1796-1804. Vol. 5, pp. 3–109 حيث يتعرض للفلسفة الإسلامية (bibliography pp. 5–10). – عن باهلBuhle، انظر، Braun (as n. 30) pp. 250ff. (الترجمة الألمانية، 266 وما بعدها).

[5] II vols., Leipzig 1798-1819. - On Tennemann cf. Braun (as n. 30) pp. 240ff. (الترجمة الألمانية، 254 وما بعدها).- Vol. 8, pp. 362–448 حيث يتعرض لفلسفة العرب. وبالجملة، فهذه هي المصادر نفسها المستعملة في الأعمال السابقة عنه تيدمان وباهل.

[6] Cf e.g. Friedrich Ast, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Landshut 1801; 2., صدرت نشرة موسعة ومراجعة عام 1825 (pp. 196–203).

[7] Cf. Klein-Franke (as n. 21) pp. 112ff.

أضف إلى ذلك المؤلفين التاليين:

Jakob Friedrich Fries, Die Geschichte der Philosophie 2, Halle 1840 (= Fries, Schriften zur Geschichte der Philosophie II,2 = Sämtliche Schriften vol. 19 = 2. vol. of section 4, ed. by Gert Konig and Lutz Geldsetzer, Aalen 1969), pp. 212ff., esp. p. 213: “Doch liegt ihrer einfacheren positive Lehre kein Philosophem zu Grunde ...”. In his description Fries follows Josef Mana Gerando (Degerando, 1772-1842), Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie (transl. by W.G. Tennemann) I, Marburg 1806, pp. I62ff. On Gerando cf. Klein-Franke (as n. 21) p. 115.

ولم يحدث التحول إلا في القرن التاسع عشر.[1] فقد حصل تدوين المواد العربية الضرورية للبحث في استمرارية العصور القديمة في الإسلام بشكل منهجي من قبل المستشرقين يوهان جورج وينريش (1787-1847)، وگوستاف فلوگل (1802-1870)، وفرديناند فيستنفيلد (1808-1899) وأخيرًا مُورِتْز اشتينشنيدر[2] (1816-1907) . ولأول مرة، يكتسب نشاط تحقيق النصوص ونشرها زخمًا. وامتد هذا النشاط إلى الفلسفة اليهودية واليهودية-العربية. والأسماء الجديرة بالذكر[3] هي فرانز ديليتش، الذي قدم وفرة من النصوص في علم الكلام بالأساس، وذلك في عمله **حكاية عن تاريخ السكولائية في العصور الوسطى بين اليهود والمسلمين**، والذي نُشر في ليبزيغ عام 1841؛[4] فضلا عن أوگست شمولدرز (1809-1880)، وويليام كوريتون (1808-1864)، وسليمان مونك (1803-1867)،[5] وماركوس جوزيف مولر (1809-1874) وفريدريك ديتريشي (1821-1903).

لم يعتبر أوگست شمولدرز الفلسفة الإسلامية فلسفة أصيلة بشكل مخصوص؛[6] وقد تَعرض للنقد بسبب هذا الرأي من قبل مؤرخ الفلسفة هاينريش ريتر في محاضرة عُقدت عام 1844 في أكاديمية

---

وأخيرا، يجب أن نذكر جورج فلهلم هيگل الذي ناقش في عمله *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. D. Karl Ludwig Michelet III = Werke. Vollständige Ausgabe (Berlin 1836), pp. 121–131 "الفلسفة العربية". وقد استعمل قبل كل شيء براكر، حيث يستعيد موقفه السلبي: "فهي لا أهمية لها من حيث محتواها، بل أكثر من ذلك إنها ليست فلسفة، وإنما هي أخلاق." (ص 125). فقد انتقد هيگل **سلبيتها المجردة**، فهي في نظره لم تقم بأي جهد **لمواصلة الفكر الملموس**. (ص. 129). وهم، أي العرب مثلا، **لم يقيموا مبدأ أسمى للعقل الواعي** (ص. 125).

انظر بخصوص تصور هيگل لهيستوغرافية الفلسفة، Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983 (= EdF 206).

[1] Cf. Klein-Franke (as n. 21) pp. 119ff.

[2] Cf. Klein-Franke (as n. 21) pp. 120f; 127.

[3] Cf. Klein-Franke (as n. 21) pp. 121ff.

[4] لم يذكر في Klein-Franke (as n. 21). Cf. Daiber, Reception (as n. 23) p. 74, n. 75.

[5] حدد كتابه **أمشاج من الفلسفات اليهودية والعربية** (باريس 1857، طبع 1955 ؛ 1979) لأول مرة هوية كتاب **ينبوع الحياة** لابن جبرول. لم يلق لجوء مونك النموذجي إلى المصادر العبرية والعربية الكثير من المقلدين.

[6] Cf. Cf. Klein-Franke (as n. 21) pp. 121f. – أثر رأي شمولدرز Schmölders، بشكل واضح على يوهان إدوراد إدرمان، Johann Eduard Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Bd. I, 2nd rev. Ed. Berlin 1869); ويبدأ فصله عن "المسلمون واليهود بوصفهم سابقين عن الأرسطيين المسيحيين" (ص 298-311) بجملة ساحقة: "إن نزعة انتقائية كالإسلام، بما هو رؤية للعالم، ومحاولة لرد الفعل ضد المسيحيين، لا يحمل أي بذور للتقدم." وقد استند إردمان في فصله إلى أعمال شمولدرز ومونك.

گوتجن حول موضوع الفلسفة العربية ومذهب أهل السنة العرب، بعنوان حول **معرفتنا بالفلسفة العربية وخاصة فلسفة أهل السنة العرب.** ويظل أول بطل حقيقي للفلسفة الإسلامية هو إرنست رينان (1823-1892) بكتابه **ابن رشد والرشدية** *Averroes et l'Averroïsme* الذي نُشر لأول مرة في باريس عام 1853؛[1] وفيه يؤكد رينان على الأصالة الحقة "للفلسفة العربية،" خاصة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، على الرغم من أن الإسلام، أي لاهوت الإسلام، قد كان معارضًا لها.[2] توسع رينان في هذه الفكرة الأخيرة في محاضرة ألقيت في جامعة السوربون في 29 مارس 1883 بعنوان "الإسلام والعلم." وقد أثارت المحاضرة انتقادات مباشرة من معاصره جمال الدين الأفغاني الذي أعطى أهمية أكبر لدور العرب في تبني ونشأة "العلوم الهيلينية-الساسانية" وحكّمَ لا فقط على العقل، بل وعلى الدين الإسلامي أيضًا، بأن له دورا ليلعبه في تأهيل الإنسانية نحو "حضارة أسمى."[3] غير أنه حتى جمال الدين الأفغاني لم يكن، في نهاية التحليل، قادرًا على تصور مصالحة بين الدين والفلسفة أو العلوم. إلا أن أطروحته حول تعليم الإنسانية بواسطة العقل والدين في الإسلام، والتي تذكرنا بعمل ج. ي. ليسينغ في "تربية النوع البشري،" تفترض تقييمًا إيجابيًا للإسلام. ويمكن العثور على سابقة لهذه الأطروحة في نعي اليهودي صموئيل مودلينگر المخصص لسالومون مونك، والذي نُشر في ليمبيرج عام 1867. يحمل النعي عنوان Reminiszenz an Munk oder über den Werth des Orientalismus für die Kulturgeschichte، ويشرح أن "الاستشراق" "بروح مونك (هو) حقيقي ودائم" وأنه يشكل "أقدم

---

[1] انظر أعلاه هـ 18. [المترجم: صدر الكتاب عام 1952]

[2] وبالمثل، يدافع غوستاف دوگا، متبعًا رينان واعتمادًا إلى مونك (المذكور في هـ 49)، عن أصالة الفلسفة الإسلامية، في عمله:
Gustave Dugat, *Histoire des Philosophes et des théologiens musulmans de 632 à 1258* (Parius 1878؛ repr. 1973). غير أن وجهة نظر رينان لم يتم استعادتها بشكل صحيح. هنا، يجب أن نذكر حقيقة أن رينان ليس واضحًا دائمًا في صياغاته. انظر:
J. Jolivet, Émergences de la Philosophie au moyen âge, in: *Revue de Synthèse* 108, 4e sér. Paris 1987 (S. 381–416), pp. 413ff.

[3] انظر:
Renan, *Der Islam und die Wissenschaften*, Basel 1883 and the answer by Djamāl al-Dīn al-Afrghānī ib. pp. 38ff.;
علاوة على ذلك، انظر محسن مهدي: Muhsin Mahdi, Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought, in: *Abh.* 20/4, 1967, pp. 1–17; Daiber, Science and Technology versus Islam. A controversy from Renan and Afghani to Nasr and Needham and its historical background, in: *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 8, Tokyo 1993, pp. 169 187.

أساس لجميع العلوم" وأصل "عاداتنا الأخلاقية،" والتي من أجلها تصبح "إعادة تقييم كاملة لتاريخ العالم أمرًا لا مفر منه."[1]

ومع ذلك، فقد ظلت هذه التقييمات الإيجابية قليلة ومتباعدة. ولم تشرع في شق طريقها في الأعمال المتعلقة بتاريخ الفلسفة، ولا سيما تلك المكتوبة بالفرنسية، إلا بعد تأثير كل من مونك ورينان. والأسماء الجديرة بالذكر هي:

ڤيكتور كوزان Victor Cousin، **التاريخ العام للفلسفة من أقدم العصور حتى القرن التاسع عشر**، لـ 1867؛[2]

ب. هورو، **تاريخ الفلسفة السكولائية**، لـ 1880؛[3]

پ. ڤاليه، **تاريخ الفلسفة**، في طبعته الثالثة المنقحة، لـ 1886؛[4]

فرانسوا پيكاڤيه، **خطاطة للتاريخ العام والمقارن للفلاسفة الوسطويين**، لـ 1905.[5]

كان المستشرقون أنفسهم، بشكل عام، متحفظين إلى حد ما في حكمهم على الفلسفة الإسلامية. لقد اقتصروا على التحرير والدراسات الموضوعاتية والمونوگرافيات عن آحاد الفلاسفة. ويبقى أول تاريخ للفلسفة الإسلامية كتبه مستعرب ويتضمن معرفة كبيرة بالمصادر الأصلية هو ت. ج. دي بوير T.J. de Boer، *Geschichte der Philosophie im Islam* الذي نُشر في شتوتغارت عام 1901.[6] وقد أردف المؤلفُ عمله بطبعة منقحة مخصصة لجمهور هولندي أوسع، تحت عنوان *De wijsbegeerte in*

---

[1] Modlinger p. 12.

[2] Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle*, huitième édition, revue et augmentée, Paris 1867; cf. pp. 229ff.

[3] B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique,* seconde partie, tome I, Paris (reprint Frankfurt/M. 1966), pp. 15ff

[4] P. Vallet, *Histoire de la philosophie*, Paris 1886, pp. 201ff ; وانظر الموقف السلبي في ص 201 وما بعدها: "والحال أنه يجب الإقرار أن الفلسفة العربية لا ينصح بها من جهة سمو تصوراتها ولا من جهة أصالة رؤاها."

[5] François Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophes médiévales*, deuxième édition revue, corrigée et augmentée, Paris 1907 (reprint Frankfurt/M. 1968).

[6] ظهرت ترجمة إنجليزية عام 1903 في لندن (أعيد طبعها عام 1967). تم نشر ترجمة عربية مصحوبة بتعليقات المترجم (**تاريخ الفلسفة في الإسلام**) في عام 1938 من قبل محمد عبد الهادي أبو ريدة في القاهرة (الطبعة الثانية، بيروت 1981). — انظر مراجعة إگناس گولدسيهر وليون غوتييه: I. Goldziher in: *DLZ* 22, 190 I, col. 1676-1680; L. Gauthier in: *JA* 1901, pp. 393–397.

*den Islam*، نُشرت في هارلم عام 1921.[1] اعتبر دي بوير "الفلسفة الإسلامية" نتيجة استيعاب انتقائي للفلسفة اليونانية. وهي، في رأيه، لم تقدم إسهاما معتبرا في التقدم الفكري الكبير. ومع ذلك، فهو يدعي أنها تستحق اهتمامنا التاريخي. يظهر شكلُ أطرافها خلف الستائر اليونانية، وربما تكون أيضًا قادرةً على توفير رؤية ثاقبة عن الظروف التي خرجت فيها الفلسفة بشكل عام إلى الوجود.[2] ولا يتعامل دي بوير، في وصفه للفلسفة الإسلامية، مع التأثير الأرسطي فقط، وإنما يركز أيضا على الإرث الأفلاطوني بشكل أكبر مما فعل أسلافه؛ ولكنه، فهو يفشل بذلك في التمييز بشكل كافٍ في المقارنات المختلفة التي يعقدها، على سبيل المثال، بين ملك الفلاسفة عند الفارابي و "أفلاطون في عباءة النبي محمد."[3] وهناك عيب آخر يجب ذكره، هو عدم وجود فصل حول علم الكلام، وفي ارتباط بهذا، تحفظه تجاه السياق الديني للتفلسف الإسلامي وأثره على تطور العقيدة الإسلامية. وقد قام إگناس جولدتسيهر بمحاولة لإصلاح هذه النواقص في كتابه المختصر عن **الفلسفة الإسلامية واليهودية** *Die islamische und die jüdische Philosophie*، لكنه كان مفيدا جدا في تلك الفترة، وقد نُشر عام 1909.[4]

فشل المستشرق الألماني ماكس هورتن (1874-1945) في متابعة هذه الأفكار في دراسته التاريخية التي نُشرت في ميونيخ عام 1924،[5] تحت عنوان **فلسفة الإسلام وعلاقاتها بالرؤى الفلسفية للشرق الغربي** *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den Philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*.[6] يبالغ هورتن في عمله، الذي يولي اهتمامًا أكبر للتصوف الإسلامي مقارنة بالأعمال السابقة، في تقدير التأثير الهندي على الفكر الإسلامي.[7] وغالبًا ما

[1] = Volksuniversiteitsbibliotheek II.

[2] Cf. De Boer, *History* pp. 29f.— وبالمناسبة، فإن رأيا مماثلا يتباه متخصص في الفلسفة الهندية والصينية، وهو موريتز فون سترازيوسكي: Moritz von Straszewski, über die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie Über das Verständnis der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im Allgemeinen, Wien and Leipzig 1895.

[3] P. 123. Cf. Klein-Franke (as n. 21) p. 128.

[4] In: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin u. Leipzig (= Die Kultur der Gegenwart T. I, Abt. V) pp. 45–70.

[5] ظهرت طبعة عام 1973. وظهرت ترجمة جزئية إلى الإنجليزية من قبل ج. هاجر J. Hager في: Islamic Studies 11ff. (1972ff.).

[6] Moreover, cf. Horten, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn 1914; id., Die Philosophie im Islam, in: Friedrich Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II, ed. by Bernhard Geyer, Darmstadt 1967 (reprint of the 11 the edition 1927), pp. 289–325.

[7] Cf. the reviews by H.H. Schaeder in: *OLZ* 30, 1927, cols. 834–848 and by J. Schacht in: *DLZ* 17, 1927, cols. 795–799; moreover, Klein-Franke (as n. 21) p. 128.

يقدم صورة خاطئةً وغير واضحة ومضللة للفكر الإسلامي عن طريق استعماله لمعجم غير وثيق موجه صوب السكولائية، وقبل كل شيء صوب الفلسفة المعاصرة، بينما يتم تجاهل الشواهد النصية والسياق الإسلامي.

يفترض هورتن— كما صاغ—وجهة نظر شرقية "للعالم كانت بالفعل مبطنة بقوة ومتجذرة في أرضية صلبة،" والتي قد تكون استعملت "وجهة النظر اليونانية فقط للمساعدة في أن تبني عليها فلسفتها الخاصة."[1] وهو يرى في الفلسفة الإسلامية "صراعا للنوع الفارسي ذي الرؤية الحدسية مع النظرة السامية للعالم " (den visuell-intuitiven persischen Menschentyp im Ringen mit einer semitischen Weltanschauung)، حيث "تلاقت التأثيرات من مختلف البلدان المتحضرة من العالم المعروف." ويتوجُ تفسير هورتن بالأطروحة الجريئة الآتية: "الفلسفة الإسلامية ابتكرها الفرس. وهي تظهر لنا نوع الأفكار التي يمكن لعضو من العرق الآري أن يقدر عليها تحت شمس الجنوب والتأثيرات متعددة الألوان للشرق والغرب". Die islamische Philosophie ist von Persern erdacht worden. Sie zeigt uns, welcher Gedanken ein arischer Menschentyp unter südlicher Sonne und den buntesten Einflüssen von Osten und Westen fähig ist.[2]

يعج عمل هورتن بمثل هذه الكليشيهات: فهو يتحدث عن "عناصر نظرية بَرْهَما في التطور،"[3] وعن "البطولة الأخلاقية "بوصفها جزءًا لا يتجزأ من التصوف الإسلامي،[4] وعن "الإنسان الكامل" (“*Idealmensch*”) باعتباره "أساس كل الحقيقة" (“*Tiefenschicht des gesamten Wirklichen*”)، وباعتباره "تعديلًا للكائن الأصلي، وللروح الأصلية" (“*Modifikation des Urwesens, des*

---

[1] Horten in Überweg, *Grundriß* (as n. 65) p. 289. وإضافة إلى ذلك، انظر كتاب هورتن الشعبي: *Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*, Bonn 1915, esp. pp. 17 and 27.

[2] Horten, *Die Philosophie des Islam* (1924) p. 12.

لا يزال من الممكن العثور على صدى لهذا الادعاء في كتاب كيرت شيلينج:

Kurt Schilling's *Welgeschichte der Philosophie* (Berlin 1964), p. 313:

"أما كفلسفة، فهي ليست من صنع العرب، بل هي في الأساس من صنع الفرس المهزومين والمتحولين [إلى الإسلام]"

“Aber als Philosophie ist sie keine Schöpfung der Araber, sondern vorzüglich der unterworfenen und zum Islam bekehrten Perser” ويشهد شيلينغ لهورتن "بالمعرفة العميقة بالفلسفة الإسلامية،" "غير أنه قد قدم وصفًا مشوشًا لدرجة أنه لا يفيد أي شخص كبير فائدة" (ص. 315).

[3] Horten ib.

[4] Horten p. 15.

(*Urgeistes*") وبوصفه "شكلا من أشكال معرفة الله بذاته" *Form der Selbsterkenntnis*")
[1] (*Gottes*")و"نقطة انطلاق لوجود كل الأشياء في العالم" ( *Ausgangspunkt für das Dasein aller*"
*Weltdinge*")[2] إلخ. وفي منشور ظهر عام 1915 بعنوان: **إمكانات التطور الثقافي للإسلام في المجال الروحي** *Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*،[3] يشير هورتن (ص. 27) إلى "اتساع العقل الإسلامي الذي لا يعرف حدودًا".

لا يمكن أن نخطئ أصداء التوجهات الفلسفية في أواخر القرن التاسع عشر: إذ تتبادر إلى الذهن فكرة نيتشه عن "التجربة الأصلية" (Urerfahrung) للإنسان بوصفها شيئا يتغلب عليه "الإنسان الأسمى" (*Übermenschen*)، و"سادة البشرية" (*Herrenmenschen*)[4] الذي رآه نيتشه في الأوروبيين.[5] وبالمثل، من خلال المبالغة في تقدير العنصر الفارسي في الفلسفة الإسلامية، أي بالمبالغة في تقدير "النوع البشري الآري،" يكشف هورتن عن مركزية عرقية تذكرنا بإرنست رينان.[6] غير أن المركزية العرقية لهورتن في أفكاره حول "إمكان التطور في الإسلام" تبدو مقيدة بالتأثيرات الخارجية.

إلا أن ادعاء هورتن بأن "الفينومينولوجا الحديثة" قد "خلقت أيديولوجية ووضوحًا للمفهوم" هما أرقى بكثير "حتى من السكولائية،"[7] يشير أيضًا إلى اتجاه آخر في الفلسفة المعاصرة، وهو فينومينولوجيا إدموند هوسرل (1859-1938). غير أن التلميحات إلى نيتشه تدل على أن الفينومينولوجيا لم يكن الفكرَ المهيمن الوحيد الذي أثر في تفسير هورتن وتصويره للفلسفة الإسلامية. علاوة على ذلك، يجد المرء مصطلحات لا حصر لها مثل "التجربة الأصلية"(*Urerlebnis*) و"الروح الأصلية" (*Urgeist*) و"الموجود الأصلي"(*Ursein*) و"الحقيقة الأصلية" (*Urwahrheit*)، و"الوجود الأصلي" (*Urwesenheit*) و"الواقع الأصلي"(*Urwirklichkeit*) إلخ.[8] وكذلك، إن المقارنة التي يرسمها هورتن[9]

---

[1] Horten p. 161.

[2] Horten p. 162.

[3] Mentioned n. 67.

[4] عن هذا انظر مثلا: Michael Landmann, Philosophische Anthropologie (3. ed. Berlin: 1969), pp. 139; 178f.

[5] عن هذا انظر: Karl Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 9. ed. Hamburg 1986, pp. 282f.

[6] بطريقة عنصرية، يعتبر رينان العلم والفلسفة "هلينستية ساسانية" (انظر أعلاه هـ 53) وأنهما من إسهامات الأريوسيين. (انظر ألبرت حوراني، **أوروبا والعصور الوسطى**، لندن 1980، ص 61 وما بعدها).

[7] Horten (as n. 62) pp. 19f.

[8] See Horten (as n. 62) index p. 384.

[9] P. 166.

بين "الوجود الأصلي"(Urwesenheit) و"الحقيقة والفكر الأصليين" (*Urwahrheit, Urgedanken*) تذكرنا بالمثالية المتعالية للكانتي روبرت رينينجر (1869-1955) الذي يتحدث عن الحقائق الأصلية (*Urtatsachen*)التي يجري تحديدها مسبقًا على أنها "تجارب أصلية" (*Urerlebnisse*).[1]

تبين أن عرض هورتن كان محاولة واهية لتفسير الفلسفة الإسلامية بفرض مصطلحات الفلسفة المعاصرة ومقولاتها. ونتيجة لذلك، فإن وقائع النصوص الإسلامية قد حُجبت وأسيء تأويلها.

منذ هورتن، اتسعت معرفتنا بالفلسفة الإسلامية عن طريق تحقيق مجموعة كبيرة من النصوص العربية ونشر الدراسات المفردة والأعمال التاريخية العامة، والتي تشمل، بشكل متزايد، الفلاسفة الإيرانيين، وتنأى بنفسها عن وجهة النظر التقليدية التي مفادها أن الفلسفة الإسلامية قد انتهت مع ابن رشد.[2] أصبحت الأدبيات الأوروبية والعربية الإسلامية الثانوية حول الفلسفة الإسلامية واسعة النطاق بحيث يستحيل تتبعها كلها. وتشمل الأعمال التاريخية المونوگرافية المكتوبة باللغات الأوروبية والمعتمدة على المصادر الأساسية (إما أصلية أو مترجمة) ما يلي بترتيب زمني:

ج. كادري (1939)؛[3]

علي مهدي خان (1947)؛[4]

---

[1] C.f. e.g. Reininger, *Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie*. Auf Grund des nachgelassenen Manuscripts hrsg. v. Karl Nawratil, Wien 1978, p. 113;
يذكر الكاّب "الصوفية العربية" بوصفها مثالا لـ"التفلسف انطلاقا من أعمق تجربة، من التجربة الدينية البدائية، وهو شعور بالاتحاد مع المدد ('الحلول الصوفي')" "eines Philosophierens aus dem tiefsten Erleben heraus, aus dem religiösen Urerlebnis, welches ein Gefuhl der Wiedervereinigung mit dem Weitgrund ist ('Unio mystica',)". Cf. pp. I 79f.; Nawratil in the introduction to Reininger, *Philosophie des Erlebens*, Wien 1976, pp. 7ff. and wolfgang Stegmuller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 4th enlarged ed. Stuttgart 1969, pp. 288fI, 300ff.

[2] قارن تقرير .P. Morewedge, Contemporary Scholarship (as n. 3)

[3] *La filosofia degli arabi net suofiori*. I-II. Firenze 1939. ظهرت الترجمة الفرنسية عام 1947 في باريس بعنوان: *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*. هذه الدراسة الوصفية تعتمد أساسا على الترجمات الوسيطية اللاتينية للأعمال الفلسفية.

[4] *The Elements of Islamic Philosophy, based on original texts*. Lahore, reprint 1973. لا يحتوي ذا الكتيب (147 صفحة) على مراجع؛ وهو يؤكد على عالمية الفكر الفلسفي الإسلامي الذي أنار الطريق حتى لأوروبا: "تشكل الفلسفة الإسلامية خلفية الفكر الأوروبي وسياقه" (ص. 3).
مثل هذه التصريحات يصل حد المبالغة في تقدير الثقافة الإسلامية وتثير خطر تسوية الأفكار التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة.

حلمي زيا أوكن (1953)؛[1]

ميغال كروث هيرنانديز (1957؛[2] 1981؛[3] 1985[4])؛

و. مونتغمري وات (1962؛ 1985)؛[5]

م. سعيد الشيخ (1962)؛[6]

مجموع الأعمال المنشورة من قبل م. م. شريف، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (1963؛ 1966)؛[7]

هنري كوربان (1964؛[8] 1974؛[9] 1981؛[10] 1984[11])؛

---

[1] *La pensée de l'Islam*. Traduction franç. par Gauthier Dubois, Max Bilen et l'auteur. Istanbul.

[2] *Historia de la filosofia espanola: Filosofia hispano-musulmana*.I. II. Madrid. مقتطف منه ظهر عام 1963 في مدريد بعنوان *La filosofia arabe*; cf. the reviews by. J. van Ess in: *Erasmus* 20, 1968, cols. 321f.; Salvador Gomez Nogales in: *ROc* 5, 1964, pp.374–381; James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Sixteenth Century to the Present), Leiden 1970 (= *Medieval Iberian Peninsula*. Texts and Studies 3) p. 231.

[3] *Historia del pensamiento en el mundo islamico*. I.II. Madrid. A revised and expanded edition in three volumes appeared 1996 in Madrid.

[4] *Historia del pensamiento en el-Andalus*. I.II. Madrid.

[5] *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh 1962.

ظهرت نسخة منقحة بشكل كبير ("مسح موسع") عام 1985.

A heavily revised edition ("An extended survey") appeared in 1985.

[6] *Islamic Philosophy*. Lahore 1962. reprint London 1982

[7] I.II. Wiesbaden. Cf the review (of vol. I) by H. Gätje m OLZ 62, Leipzig 1967, cols. 380–382.

[8] *Histoire de la philosophie islamique des origines jusqu'à la mort de Averroès*. Paris (avec la collaboration de Sayed Hossein Nasr et Osman Yahya); cf. the review by Georges Vajda in *Journal asiatique* 252, Paris 1964, pp. 273–278. – يمكن العثور على هذا الوصف منقحًا قليلاً في: *Histoire de la philosophie*. Ed. Francois Chatelet I, Paris 1969, pp. 1048–1197 and in Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986, pp. 21–348. - ظهرت الترجمة الإسبانية عام 1972 بمدريد: (in: *Historia de la filosofia III*: *Del mundo romano al Islam medieval*; 6th ed. 1984). نشرت الترجمة العربية (وتنتهي بالسهروردي) عام 1983 ببيروت بعنوان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**.

[9] *La philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours*. in: *Histoire de la philosophie*, ed. F. Chatelet III, Paris 1974, S. 1067–1188; مع ملاحق أعيد نشرها في: Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (wie vor. Anm.) pp. 349–522. ظهرت الترجمة الإسبانية عام 1981 بمدريد: *Historia de la filosofia II*: La filosofia en oriente. Trad. Francisco Torres Oliver.

[10] *La philosophie iranienne islamique au XVII et XVIII siècles*. Paris. — ينتمي هذا العمل إلى الكتب القليلة عن الفلاسفة الإيرانيين الإسلاميين. العمل الشامل الوحيد الذي يضم الفلاسفة الإيرانيين (ومعظمهم كتبوا بالعربية) حتى القرن التاسع عشر هو—على حد علمي—علي أصغر حلبي: **تاريخي فلسفتي إيراني آز آغازي إسلام تا إمروز**، طهران 1972.

[11] *Histoire de la philosophie islamique*. Paris.

ماجد فخري (1970، 1983)؛[1]
عبد الرحمن بدوي (1972)؛[2]
مايكل مرمورا (1985)؛[3]
رفاييل رمون گيريرو (1985)؛[4]
توفيق إبراهيم رفقةَ أرثر سگاديف (1990)؛[5]
محمد شريف خان وم. أنور سليم (1994)؛[6]
كرميلا بافيوني (1996)؛[7]
سيد حسين نصر وأوليفر ليمان (منسقان، 1996).[8]

إذا تم التغاضي مؤقتًا عن نقاط الضعف في التفسيرات الشخصية، مثل حداثة المعجم وعدم وثاقة ملاحظات المؤلف أو التركيز المفرط على جوانب بعينها، مثل التصوف والغنوصية الشيعية ذات التأثير

---

ظهرت نشرة جديدة للكتب عام 1964 (انظر هـ 90) وعام 1974 (انظر هـ 91) في مجلد واحد. ونشرت الترجمة الإنجليزية (*History of Islamic Philosophy*) عام 1993 في لندن (مع بيبليوگرافيا منقحة).

[1] *A History of Islamic Philosophy*. London. The 2nd, revised edition (1983) appeared as paperback in 1987. انظر مراجعات الطبعة الأولى من قبل Parviz Morewedge (A Major Contribution to the History of Islamic Philosophy) in: *MW* 62, 1972, pp. 148–157; ومن قبل G.C. Anawati in: *BiOr* 33, 1966, pp. 65–69. – وقد ظهرت صيغة عربية (**مختصر تاريخ الفلسفة العربية**) مختصرة لطبعة 1970 في بيروت عام 1981.

[2] *Histoire de la philosophie en islam*. I.II. Paris.— صدر الجزء الأول باللغة العربية عام 1971 في بيروت: **مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة** (الطبعة الثانية 1979). نُشر الجزء الثاني عن الإسماعيليين والقرامطة والنصيريين والدروز (ولم يُترجم إلى الفرنسية) في عام 1973. ويتناول القسم الثاني من النسخة الفرنسية، الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد. قارنهم أيضًا بإسهام بدوي في **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، ضمن **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية** 1، بيروت، 1986 (عن الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن باجة ، وابن رشد).

[3] *Die islamische Philosophie des Mittelalters* in: W.M. Watt/Marmura, *Der Islam* II, Stuttgart (etc.) (=Die Religionen der Alenschheit 25, 2), pp. 320–392.

[4] *El pensamiento filosofico arabe*. Prologo de Salvador Gomez Nogales. Madrid.

[5] *Classical Islamic Philosophy. Moscow. A description based on primary sources*; لم تذكر الأدبيات الثانوية.

[6] *Muslim Philosophy and Philosophers*, Delhi.

[7] *I grandi pensatori dell' Islam*. Roma.

[8] *History of Islamic Philosophy*. I-II. London and New York. = Routledge History of World Philosophies. 1. A collection of articles by 50 authors.

الزرادشتي في أعمال هنري كوربان،[1] فإن اتجاها متناميا قد صار بارزا، اتجاها ينظر إلى الفلسفة واللاهوت باعتبارهما مترابطين، ويولي اهتمامًا أكبر للسياق الإسلامي للفلسفات المعنية.

وينطبق هذا بشكل خاص على الدراسات التاريخية للمؤلفين المسلمين، على الرغم من أنها، مثل بعض الأعمال المذكورة أعلاه في اللغات الأوروبية، تميل إلى أن تكون وصفية بدلًا من أن تكون نقدية وتحليلية تاريخيا؛ وكثيرًا ما يتم إهمال المقارنة مع الأسلاف اليونان—وهي ضرورية لتفسير التطورات التاريخية وفهمها—بينما يتم التركيز بشكل كبير على أصالة الفلسفة الإسلامية. ويبدو أن هذا الاتجاه هو، في جزء منه، رد فعل على الموقف السلبي السابق للتأريخ الأوروبي للفلسفة (انظر أعلاه)؛ غير أنه قد تعزز أيضًا عن طريق أسلمة التوجهات في العالم الإسلامي اليوم، والتي امتدت إلى الفلسفة. في ظل هذه الاتجاهات، يؤكد المؤرخون المسلمون على أصالة الفكر الإسلامي واستقلاليته بالإحالة إلى المرجعيات الدينية (الغزالي وابن تيمية) أو العقلانية (ابن رشد)[2] من الشخصيات الإسلامية البارزة.[3] وفي ما يلي، بالترتيب الكرونولوجي، مؤلفون إسلاميون (مع بعض المسيحيين) لأعمال مونوگرافية للفلسفة الإسلامية، باللغة العربية خاصة:[4]

محمد لطفي جمعة (1927)؛[5]

[1] انظر أعمال كوربان (s. nn. 91–94) and E. Meyer, *Tendenzen der Schiaforschung- Corbin's Auffassung von der Schia*, in: *ZDMG*, Suppl. III/1, 1977, S. 551–558; Daryush Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam Iranien*. Paris 1990; id., art. Corbin, in: EIr IV, 1990, 269–271; J.-L. Vieillard-Baron, art. Corbin in *Dictionnaire des philosophes* (ed. D. Huisman) V, Paris 1984, 615–617.

[2] انظر الآن: Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne - Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden 1994. = *IPTS* 19

[3] Cf. Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*. Berlin 1991 (= IKU 137), pp. 104ff. (عن محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، بيروت 1991، ص 63وما بعدها) 133ff., 152ff.; وأعمال **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر. بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، بيروت 1985.

[4] الاستثناء هنا هو العمل الذي كتبه إسماعيل حقي باللغة التركية والأعمال التي كتبها مؤلفون مسلمون باللغة الإنجليزية أو الفرنسية (s. أعلاه رقم 82 وما يليها).

[5] **تاريخ فلاسفة الإسلام**، القاهرة 1927 (طبع من جديد ببيروت 1980).- انظر بخصوص جمعة: von Kügelgen (as n. 104) 97f.

إسماعيل حقي (1929-1933)؛[1]
كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم (1957)؛[2]
حنا الفاخوري وخليل الجر (1958)؛[3]
طيب تيزيني (1971)؛[4]
عمر فروخ (1972)؛[5]
محمد علي أبو ريان (1976)؛[6]
إبراهيم مدكور (1976؛[7] 1984[8])؛
محمد عبد الرحمن مرحبا (1981)؛[9]
جميل صليبا (1981)[10]

---

[1] Islamda felsefe ceryanlari. - In: *Ilahiyat Fakultesi mecmuasi* 12, Istanbul 1929, pp. 21–40; 13, 1929, pp. 18–33; 14, 1930, pp. 28–45; 15, 1930, pp. 22–44; 16, 1930, pp. 20–45; 17, 1930, pp. 9–24; 18, 1931, pp. 68–80; 19, 1931, pp. 17–32; 20, 1931, pp. 43–56; 21, 1931, pp. 17–35; 22, 1932, pp. 27–50; 23, 1932, pp. 24–38; 24, 1932, pp. 1–17; 25, 1933, pp. 56–64.

[2] **أعلام الفلسفة العربية.** دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة. بيروت.

[3] **تاريخ الفلسفة العربية**، 1-2. بيروت. (أعيد طبعه 1982). نشرت الترجمة الفارسية في تهران 1975-1976. عن كرم، انظر: von Kügelgen (as n. 104) 146–148.

[4] **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق. هذه مراجعة موسعة لكتيبه: *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters* الذي ظهر ببرلين عام 1972، والذي هو صيغة مختصرة لأطروحته: *Einführung in den Materiebegriff bei den islamisch-arabischen Philosophen des Mittelalters* (1968). ويعتبر تيزيني الفلسفة الإسلامية بمثابة مراحل لتطور الفلسفة "المادية" ويتمسك—على غرار حسين مروة في كتابه **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت 1979)—بمفهوم ماركسي لينيني للتاريخ. يمكن العثور على مفهوم مماثل في العمل الجماعي: *Geschichte der Philosophie* (ed. by the Akademie der Wissenschaften der UdSSR ... unter der Redaktion v. M.A. Dynnik (a.o.), 2. rev. ed. Berlin 1969) pp. 195–213. عن تيزيني، انظر الآن: von Kügelgen (as n. 104) pp. 237ff.

[5] **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.** بيروت (الطبعة الرابعة، 1983)

[6] **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.** بيروت.

[7] **في الفلسفة الإسلامية**، جزءان. القاهرة[: دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي، 1949]. انظر von Kügelgen (as n. 104) 149–151.

[8] **في الفكر الإسلامي** (بدون مكان النشر، القاهرة؟: [سميركو])

[9] **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية.** بيروت-باريس. (جزءان)

[10] **تاريخ الفلسفة العربية.** بيروت.

إن تأسيس الفلسفة الإسلامية بوصفه موضوع بحث في حد ذاته يظهر بوضوح لا فقط من خلال العدد المتزايد من المونوگرافيات حول الموضوع العام للفلسفة الإسلامية، وإنما أيضًا من خلال الفصول التي تتناول الفلاسفة المسلمين المدرجة في الأعمال الحديثة عن فلسفة العصور الوسطى[1] وفي الموسوعات،[2] وكذلك من خلال النشرات والدراسات الجديدة.[3] وتعتبر الفلسفة الإسلامية الآن استمرارية للفلسفة اليونانية بقدر ما هي "مواصلة للبحث عن الحقيقة والحكمة... الذي بدأ أول الأمر

---

[1] انظر مثلا:

Frederick Copleston, *A History of Philosophy* II (Mediaeval Philosophy, part I), New York 1950 ( متبوع بعدة نشرات لاحقة), pp. 211–226;

ويمكن الوقوف على وصف موسع للفلسفة الإسلامي (واليهودية) في المجلد الثالث من Copleston, *A History of Medieval Philosophy*, London 1972, ch. 8 (and Kp. 9) = id., *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München 1976, ch. 8 (a. 9).

Gordon Leff, *Medieval Thought. St. Augustine to Ockham*. Harmondsworth 1958, pp. 141–167;

Ignatius Brady, *A History of Ancient Philosophy*, Milwaukee 1959, pp. 193—217 (Oriental Scholasticism, section I: Arabian philosophers);

Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Toronto 1962; second edition with additions, corrections and a bibliographical supplement (1982), pp. 93–104;

Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton 1964, pp. 92–139;

Jose Ignacio Saranyana, *Historia de la filosofia medieval*, Pamplona 1985, pp. 151–171 (*La filosofia arabe*);

Michael Haren, *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the 13th Century*, Houndmills (etc.) and London 1985, pp. 118–132 ("Arabic Thought");

John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150–1350). An Introduction*, London and New York 1987, pp. 50–65 ("Philosophy: the ancients, the Arabs and the Jews");

Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1987, pp. 262–290 ("*Die islamische Herausforderung*"); id., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, pp. 94–133;

Georg Scherer, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, Weimar 1993, pp. 88–98.

Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993 (2nd éd. 1995), pp. 53–185.

[2] انظر مثلا:

*Encyclopedia of Islam*, new edition (Leiden); *Encyclopedia Iranica*. London, Boston, Heneley; *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem; *Encyclopedia of Religion*, New York; *Dictionary of Scientific Biography*, New York; *Dictionary of the Middle Ages* etc.

[3] Cf: G. Endress (as n. 3); Charles E. Butterworth, The Study of Arabic Philosophy Today, in: *Arabic Philosophy and the West. Continuity and Interaction*. Ed. Therese Anne Druart. Washington 1988, pp. 55–140; Th.-A. Druart/M.E. Mannura, *Medieval Islamic Philosophy and Theology*. Bibliographical Guide (1986-1989), in: BPhM 32, 1990, pp. 106–135.

يشهد للأهمية المتزايدة للفلسفة الإسلامية بالنسبة لمؤرخي الفلسفة المحدَثين واقع أن الأعمال الفلسفية الإسلامية مدرجة في الأعمال الموجهة إلى جمهور أوسع، انظر على سبيل المثال:

*Lexikon der philosophischen Werke* (ed. by. Franco Volpi a. Julian Nida-Rumelin Stuttgart 1988).

في اليونان القديمة؛"[1] لذا، فإن أولئك الذين يرغبون في المشاركة في البحث عن الحقيقة يجب عليهم أن يدرسوا سجلات هذا البحث.

وفي هذا الصدد، ما تزال هناك حاجة لتحقيق نصوص غير منشورة أو مهملة عن الفلسفة الإسلامية، والتي يجب أن تشمل دراستها أدبيات الترجمة اليونانية-العربية،[2] وشروح الفلاسفة المسلمين على المفكرين اليونانيين، وكذا البيئة الإسلامية لمفكرين بعينهم وأفكار بعينها.[3] وتشكل مقابلة المصادر ودراسة التأثير التاريخي للفكر الإسلامي طريقاً تأويليا نحو الحقيقة.[4]

وبالمثل، قد يبدو من المناسب لفت الانتباه إلى التنوع والتفاصيل الدقيقة التي يتم تجاهلها كثيرًا في الفكر الإسلامي من خلال مقارنة الفلاسفة (الإسلاميين وغير الإسلاميين) في الماضي والحاضر ومقارنتهم بالأجيال اللاحقة من الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين: وللقيام بهذا، يجب التركيز على دور الفكر اليهودي والسكولائي في العصور الوسطى، والذي تم التقليل من شأنه حتى الآن؛ وتعتبر الترجمات اليونانية والسريانية العربية ودراسات النصوص الفلسفية، وكذلك الأعمال العربية المترجمة إلى اللاتينية والعبرية،[5] أدوات مفيدة في "إعادة بناء" و "فهم" الفكر الإسلامي بكل تنوعه.

إن المجموعة الواسعة من التأويلات الحديثة للفلسفة الإسلامية، والتي لا نتوفر على بيبليوگرافيا شاملة لها حتى الآن، لا يمكنها أن تقدم سوى صورة غير مكتملة؛ إلا أنه لا ينبغي تجاهلها، أيضًا، في دراسة

---

[1] Marmura (as n. 96) p: 320. قارن Morewedge (as n. 3), esp. pp. 121ff. –
حول جهود مؤرخي الفلسفة، التي "لا تساهم في نهاية المطاف في الحقيقة التاريخية، بل في الحقيقة الفلسفية،" انظر: Wolfgang Kluxen, Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung, in: *Sprache und Erkenntnis im Mittelatter* I, Berlin-New York 1981 (= MM 31/1), pp. 1–16.

[2] يوجد اليوم في: *Dictionnaire de philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet (vol. I, Paris 1989) والترجمات العربية اللاتينية للأعمال الفلسفية اليونانية مدرجة فيه.

[3] هذا هو القصد من سلسلتي: *Aristoteles Semitico-Latinus* (project of the Koninklijke Nederlandse Akadem.le van Wetenschappen, Amsterdam; founded by J. H. Drossaart Lulofs; ed. by H. Daiber a. R. Kruk) و *Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and studies* (Leiden 1984ff.; ed. by H. Daiber a. D. Pingree).

[4] Cf. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Ammar Ibn 'Abbad as-Sulami* (*gest. 830 n. Chr.*), Beirut-Wiesbaden 1975 (= BTS 19), pp. 19f.

[5] Cf. Daiber, Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung, in: *ZDMG* 136, 1986, S. 292 313; on the Latin translations cf. Daiber, Lateinische Übersetzungen (as n. 8)

الفلسفة الإسلامية. ولكن ينبغي أن لا تكون التوقعات كبيرة جدًا، لأن هذه التأويلات كثيرًا ما لا تتعامل إلا مع جوانب بعينها أو إنها تبتعد كثيرًا عن الشواهد النصية.

لم تفقد الدعوة الإنسية إلى **العودة إلى الأصول** أي شيء من قوتها. وبالمثل، فإن الأهمية العالمية-التاريخية للفلسفة الإسلامية المذكورة في المقدمة[1] قد أثبتت جدواها. ومن الواضح، أيضًا، أهمية السياق الإسلامي الذي يتضمن مفهومًا ميتافيزيقيًا-لاهوتيًا وفلسفيًا-طبيعيًا للعالم، حيث يبدو الإيمان مرتبطا بالبحث الديني والفلسفي المشترك عن المعرفة.[2]

ومن ثم، فإن البحث عن المعرفة يشكل القاعدة الرئيسية لتطوير العلوم الإسلامية[3] وعلاقتها بالدين والفلسفة الإسلاميين. وتثبت هذه الأخيرة أنها مثال تاريخي للانشغال بمشاكل الفكر الإنساني ومعارفه. وتتبين الأهمية العالمية-التاريخية للفلسفة الإسلامية ودورها الوسيط بين العصور القديمة والعصور الوسطى،[4] مما يدل على وجود علاقة متبادلة بين الفلسفة والعلوم وبين الفلسفة والإلهيات أو الثيولوجيا الإسلامية.

هذا الاستنتاج مهم من عدة نواحٍ: لم يعد تاريخ العلوم في الإسلام هو وحده ما يجب أن يقبل بوصفه مسؤولية الدراسات الإسلامية الحديثة، كما قال المستشرق مارتن پليسنر Martin Plessner في محاضرته الافتتاحية، **تاريخ الكتابات العلمية في الإسلام بوصفه من مهام الكتابات العلمية الإسلامية**

---

[1] Moreover, cf. Osman Amin, The Originality and and Message of Moslem Philosophy, in: *Atti del Xll congresso internazionale di filosofia* (Venezia 12-18 septembre 19-58) 10, Firenze 1960 (pp. 1–8), ch. VIII.

[2] انظر بخصوص هذا:

Daiber, Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam, in: *Saeculum* 29, Freiburg/Munchen 1978, S. 356–366 = id., The Qur'an as Stimulus of Science in Early Islam, in: *Islamic Thought and Scientific Creativity* 2/2, Islamabad 1991, S. 29–42.

ذُكر التوفيق بين الدين والفلسفة على نحو صحيح من قبل متخصص مسلم في الفلسفة الإسلامية بوصفه خاصية مميزة للفكر الإسلامي:

أحمد فؤاد الأهواني، فضل العربي على فلسفة اليونان، في **مجلة الأزهر** 24، القاهرة/3، ص 62–67، وخاصة ص 63وما بعدها.

انظر أيضا: Roger Arnaldez, Comment s'est ankolysée la pensée philosophies dans L'Islam? In: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'lslam*, Paris 1957, pp. 247–259.

[3] انظر أيضا:

Daiber, Die Technik im Islam, in: *Technik und Religion*. Ed. by Ansgar Stbcklein a. Mohammed Rassem. Dusseldorf 1990 (= *Technik und Kultur*. Bd. 2), pp. 102–116.

[4] انظر مقالة ريتشارد ڤالتزر، Richard Walzer, The Achievement of the falāsifa and their eventual failure, in: 1962 (= *Correspondence d'Orient Colloque sur la sociologie musulmane*, 11-14 septembre 1961, Bruxelles 5), pp. 1–13 and Wolfgang Kluxen, Leitideen (as n. 117), esp. p. 13C

**الحديثة** *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modemen Islamwissenschäften*، التي نُشرت في فرانكفورت عام 1931؛[1] بل إن تاريخ الفلسفة في الإسلام، منذ البداية وحتى اليوم، هو إحدى مسؤوليات الدّراسات الإسلامية.

لا يقتصر هذا الوعد على تقديم إسهام هام في التاريخ العام للفلسفة والعلوم فحسب، بل إنه يبشر أيضًا بفهم أفضل للعالم الروحاني الإسلامي، وتفاعله بين العقلانية والدين.

وهذا التفاعل في مفهوم الفلسفة الإسلامية للحكمة أكده سيد حسين نصر، في مقالته عن معنى الفلسفة في الإسلام ودورها (*Studia Islamica* 37 (1973): 57–80). وعلى غرار هنري كوربان (انظر هـ. 90–93)، يَعتبرُ نصر الفلسفةَ "خادمة للإشراق والغنوص، وهذا ما يخلق قنطرة بين صرامة المنطق ونشوة الاتحاد الروحي" (ص. 79). غير أن الفلسفة الإسلامية، من وجهة نظر نصر، هي في الأساس "الفلسفة النبوية" المتشحة بوشاح صوفي، وهي رؤية الحق التي تصل بين كل شيء؛ وتصبح السلاح "الفكري" في المواجهة مع الفلسفة والعلوم الحديثة غير الإسلامية.[2] هنا، في مفهوم نصر للفلسفة، يقوم الحدس الفكري مقام العقلانية؛ ومن خلال التأويل الرمزي، يصير الارتقاء من المعرفة العلمية إلى العرفان الميتافيزيقي ممكنًا.[3]

أخيرًا، يمكن لوعينا العلمي أن يجد هنا تأكيدًا على أهمية تاريخ الفلسفة—بما في ذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية.[4] يثبت تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتاريخ الفلسفة بشكل عام، أنه ليس مجرد وصف لخطأ

---

[1] = *Philosophie und Geschichte* (Tubingen) 31. ويناقش بليسنر الموضوعة نفسها أيضا في عمله *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islam* (Tübingen 1966. = PhG 82).

[2] --> Nasr, The Pertinence of Studying Islamic Philosophy Today, in: id., *Islamic Life and Thought*, Albany 1981, S. 145–152, cf. id., Islamic Philosophy – Reorientation or Re-Understanding, lb. pp. 153–157; id., Conditions for Meaningful Comparative Philosophy, In: *PEW* 22, 1972, pp. 53–61.

[3] Cf. Kamila Hromova, *The Critical Analysis of Seyyed Hossein Nasr, a Modern Iranian Philosopher* [بالروسية]. Thesis Institute of Philosophy, USSR, Academy of Sciences. Moscow 1993: s. the review by M.T. Stepaniants, *Sufi Wisdom*, Albany 1994, 103–109: On Nasr cf. now *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 3 New York Oxford 1995, pp. 230f. (J. I. Smith).

[4] انظر: مقال لورنز كرگر، Lorenz Kruger, Why do we study the history of philosophy? - In: *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Ed. by Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentın Skinner, Cambridge 1984 (repr. 1985), 77–101. ويشير المقال إلى أهمية تاريخ العلم لتاريخ الفلسفة وإلى أهمية تاريخ الفلسفة بالنسبة لوظيفة الفلسفة "بوصفها شيئا يشبه الوعي المهني للباحث العلمي التكنولوجي، وربما، كما نأمل، مثل ضميرها،"(ص. 99).

الفكر البشري.[1] كما أن الانشغال بالفلسفة الإسلامية لم يكن بدافع الحماس الرومانسي لـ "الحكمة الشرقية،" وهو أمر شائع عند الرومانسيين الألمان خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقوة محفزة، جزئيًا، للمستشرقين حتى القرن العشرين.[2]

بل على العكس تمامًا، إن الفلسفة الإسلامية ممارسة للعقل وتمرين له على فهم البنيات والمناهج التي تنكشف عبر مرور الزمن. وتمثل الإحاطة بها تحديًا دائمًا لقوى الفهم الإنساني ولقوته الخلاقة، التي هي الخيال.[3] وهنا تتوارى إلى الخلف مشكلة الأصالة والاستقلالية في الفكر الإسلامي، وهي مشكلة كثيرًا ما نوقشت من قبل نُظار الإسلام[4] والمستشرقين[5] ومؤرخي الفلسفة.

---

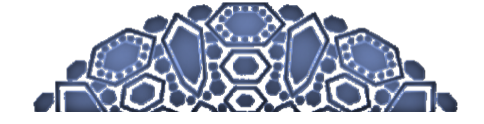
[1] انظر مقال ج. ري،(as n. 32) J, Ree, *The End of Metaphysics* وتعليقات أنطوني منسر Anthony Manser وج. ري في المجلد نفسه، 41–46؛ 47 وما يليها.

[2] Cf. Muhsin Mahdi, Orientalism and the Study of Islamic Philosophy, In: *Journal of Islamic Studies* I, 1990, pp. 73–98.

[3] على عكس هذا، يقدم مهدي (كما في الهامش السابق) ص. 97، متأثراً باتجاهات الحركة الرومانسية الألمانية، الصراع القديم المزعوم "بين الفلسفة والشعر"وهو، في رأيي، صراع مبالغ فيه.

[4] انظر أعلاه هامش رقم 100 وما بعده، .(as n. 101) Rudolph.

[5] See nn. 50ff. and cf. Jorg Kraemer, *Das Problem der Islarmischen Kulturgeschichte*, Tübingen 1959.



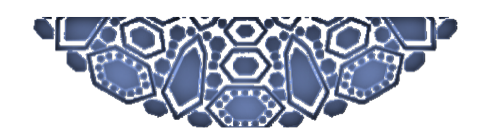
تابع أنشطتنا






اتصل بنا



الفلسفة و العلوم في السياقات الإسلامية
https://Philosmus.org